韩非子继承了荀子的性恶论?
——师承问题的一个案例研究

白 彤 东

(复旦大学 哲学学院,上海 200433)

摘　要: 学界一个流行的观点是从荀子与韩非子的师生关系出发,来论证二者性恶论的传承。然而,在思想史研究上,二者的师生关系的证据,并不很充分。更重要的是,师生关系本身并不足以支持师承关系。后者还需要以二者思想近似为前提。上述流行观点,有在师承关系与思想近似二者间循环论证之嫌。就哲学上的人性论之比较而言,虽然学界对荀子持性恶论还是其他人性观有争议,但是持不同立场的学者都同意,荀子认为无分则乱,并要通过化性起伪来止乱。与此相对,韩非子承认人有质朴的一面,他也承认靠这种质朴自然而然地达到人类和平相处的可能性。这都与荀子不同,而与《老子》呼应。但韩非子又认为,这种质朴的人性无法抵御物质匮乏的挑战。面对这种争和乱,韩非子否定包括荀子在内的儒家所推崇的道德培养的有效性和必要性,而强调因顺人情。这又与黄老的立场更接近。因此,在人性论上,韩非子的思想更近黄老,而与荀子有关键区别。

关键词: 荀子;韩非子;性恶论;师承

中图分类号:B 226.5　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2022)05-0042-09

一、荀韩师生关系质疑

韩非子与荀子之间有师承关系,是学界的一个主流观点。在一篇相关的批评性文章中,张嵎(笔名张涅)教授对此做了一个很好的描述。根据这种观点,韩非子师承荀子;"荀子由儒家迈向法家,而韩非子集法家之大成";荀子思想核心为性恶,韩非子以此为基础发展其学说。① 这种观点的出发点,在于荀子与韩非子的师生关系。在思想史的研究中,常有论者从历史上的师生关系出发,进而论证思想上的师承关系。在下一节中,笔者会指出,泛泛的师生关系与师承关系是不同的。展开这一论证之前,我们先来考察一下荀韩有师生关系的说法。

这个为学界主流所接受的说法的唯一独立证据,来自司马迁在《史记·老子韩非列传》韩非子部分中所说的一句话,即"[韩非子]与李斯俱事荀卿"。② 传统中国学者已经对《史记》一些具体记载的可靠性有所怀疑,而当今西方汉学界对作为历史记录的《史记》的可靠性的怀疑更强烈得多。只凭《史记》中的孤证很难回应对这个孤证所记录的事件本身的可靠性的怀疑。

这种一般性的挑战放在一边不谈,即使基于《史记》以及其他早期文本来仔细考察,我们也会发现,这些文本中的一些线索对韩非子乃荀子弟子的说法其实构成了挑战。对此,佐藤将之给出过一个比较好的综述。结合他文章里的说法与笔者的进一步考察,就荀韩之间是否存在这种师生关系的史实部

收稿日期:2022-02-04

作者简介:白彤东,男,北京市人,复旦大学哲学学院教授。

基金项目:本文系国家社科基金一般课题"古今中西参照下的《韩非子》政治哲学研究"(项目编号:17BZX053)。

① 张涅:《论韩非子与荀子无思想承传关系》,《中州学刊》1998 年第 3 期,第 54 页。

② 司马迁:《史记》,上海:上海古籍出版社 1981 年版,第 248 页。

分,①这里提出几个疑点。

(一)佐藤将之引述一些日本学者以及前面提到的张涅的研究指出,在《史记·孟子荀卿列传》荀子的部分,司马迁只说了"李斯尝为弟子",但没有提到韩非子。② 而李斯就学于荀子,在《史记·李斯列传》里也有记载,且比描述荀韩关系的那一句话更详细也更明确:"乃从荀卿学帝王之术。学已成,……辞于荀卿曰……"③这似乎暗示着,司马迁本人对荀韩的师生关系有所保留,至少没有像对荀子和李斯之间的师生关系那么肯定。

(二)佐藤将之引述日本学者贝塚茂树(Kaizuka Shigeki)的研究指出,在《韩非子》里面,《五蠹》篇所提到的孙氏之儒,并非指荀子,而是公孙氏之儒。这样,《韩非子》中唯一明确提到荀子的地方,是在《难三》篇中提到的孙卿与燕王哙的交往。但从燕王哙和荀子的年代推算,荀子在燕王哙时代,最多只是个婴儿。那么,或者孙卿不是荀子,或者韩非子对荀子所知甚少,才会犯下这种错误,因此也不可能是荀子的学生。当然,《韩非子》中多有明显编造的故事,其目的是展示其思想,而非记录历史。④ 但至少《韩非子》中没有直接支持他为荀子学生的例证,反倒提供了可以挑战二者的师生关系的例证。

(三)很奇怪的是,佐藤将之没有提到贝塚茂树的另一个反驳(也许他觉得这个反驳不够有力)。⑤后者指出,《韩非子》中提到楚国的春申君时,称其为"楚庄王之弟",但春申君应该是庄王近三百年后的人。而根据《史记·孟子荀卿列传》的记载,恰恰是春申君让荀子当上了兰陵令。⑥ 韩非子怎么连他所谓的老师的恩主不是庄王时期的人都不知道呢?当然,在陈奇猷的《韩非子新校注》中,有注释者指出,韩非子这段说法确实与《史记·楚世家》与《史记·春申君列传》的描述皆不合,但是陈奇猷认为这可能是抄写者的错误。⑦ 确实,即使韩非子不是荀子的学生,也不至于把战国时期这么著名的人物的年代搞错成这样。韩非子虽然有时候扭曲历史,但他这么做往往是为了加强他的论辩的目的,而这一例子里面,看不出来这种扭曲对他的论说有什么帮助。因此,陈奇猷所说的确实可能,但至少这一纰漏是对荀韩师生关系质疑的又一个(不太有力的)证据。

(四)没被佐藤将之提到、但有挑战性的另外一点,就是《荀子》一书中,明确提到了李斯(《荀子·议兵》),但从未提到韩非子。⑧

当然,以上这些疑问,不足以说明荀子与韩非子没有师生关系。作为经验研究,历史的可靠性远远比不上近现代物理学。如果真的有科学精神的话,我们要承认历史研究的可靠性,只能是从相对的角度来谈论。从上面的讨论可知,根据现有史料,韩非子是荀子的学生这一论断的证据是不够充分的,至少不比李斯是荀子学生这一论断的证据充分。

另外,根据《史记·老子韩非列传》中有关韩非子的部分的记载,秦王读到《孤愤》《五蠹》两篇,称"嗟乎!寡人得见此人,与之游,死不恨矣"。李斯回应说:"此韩非之所著书也"。⑨ 这个可能也是支持韩非子也曾是荀子学生的(间接)证据。但是,第一,这一证据依赖于李斯为荀子学生的判断。也就是说,后一个判断还是要更有力一些。第二,这一段只能说明李斯对韩非子有所了解,但不等于说他们俩都是荀子的学生。总之,韩非子是荀子学生的说法,是比李斯为荀子学生有更多的可疑之处。

---

① 佐藤将之的有些挑战是针对荀韩人性观念本身的差别。这个问题,后文会单独讨论。

② 司马迁:《史记》,第 266 页。

③ 司马迁:《史记》,第 285 页。

④ 笔者感谢杨玲教授指出这种可能性。

⑤ 这一反驳转引自 Alejandro Bárcenas, "Xunzi and Han Fei on Human Nature," *International Philosophical Quarterly*, 52 (2) (June 2012), 136-37n7。

⑥ 司马迁:《史记》,第 266 页。

⑦ 陈奇猷:《韩非子新校注》,上海:上海古籍出版社 2000 年版,第 291 页注五。

⑧ 笔者感谢高专诚教授在一次会议上指出了这一点。

⑨ 司马迁:《史记》,第 248 页。

二、师生关系非师承关系

更关键的问题是,即使韩非子确曾是荀子的学生,也不等于二者之间有师承关系。前面提到的张涅的文章指出:①与“师”“学”“受业”等表达师承的词语不同,司马迁用“事”一词指的事者是在非学业上、在生活方面去“事”被事者,或者至少学得不够全面。② 并且,司马迁把韩非子的列传与老子放在一起,并称韩非子的思想源于老子的道德之意,只是老子更深远③,明确表达了司马迁对韩非子思想来源以及这种意义上的“师承”的判断。

当然,上面这个分析只是揭示了司马迁本人的意见。即通过也许是有意的用词,他对荀韩的师生关系有保留,并且他似乎不认为韩非子承继了荀子的思想。④但是这一讨论触及师承关系讨论中的一个重大区分,即师生关系不同于师承关系;从师生关系我们不能推导出实质意义上的师承关系。老师可能对学生没有丝毫影响,即使有,学生有意无意地不完全忠于乃至背叛老师思想的例子,思想史上屡见不鲜。

一般地讲,师承关系有几个要素。第一,二者之间的接触足以让一方对另一方在思想上产生影响。我们可以简单地称之为师生关系。但这里我们要注意,徒有师生关系之名、但二者没有充分交流的,不应该算作真正意义上的师生关系。比如,我们现有的史料,就不足以证明韩非子与荀子有过充分的接触,是真正意义上的师生。第二,二者的一些观点之间有足够的相似。第三,有充分的证据表明,这种相似来自老师对学生的影响。只有第一和第二点,在二者相似的思想并不那么独特、不是非要经过这位老师才能获得的情况下,仍然有至少两种可能否认二者实质的师承关系。第一,学生可能自行独立地产生这种思想。并且,因为他们之间气息相投,让他认同和选择了他的老师。也就是说,思想相似是师生关系的原因,而不是结果。第二,此种想法其实在当时的不同流派中都有流传,而这位学生辈的人,可能是受了其他学派的影响。另外还有一种可能,即这位弟子的思想确实得益于其师,但该弟子完全可以独立或者受他人启发走到同样的思想。即老师的影响与二者的师承关系都是偶然的。

三、回到思想本身,避开思想史研究中的恶性循环

总之,思想史中关于思想传承(师承)的研究,尤其是研究对象离我们比较久远、可靠资料有限的情况下(因而我们就无法知道二者接触是否充分,是不是一方对另一方思想产生充分的影响),有太多不确定的成分。思想史学者,应该对这种研究的猜测成分有所警觉,而不要以为这种研究是以经验材料为基础因而就必然具有很高的“科学性”(或可靠性)。在思想研究上更可靠的,同时也是对哲学研究来讲

---

① 张涅:《论韩非子与荀子无思想承传关系》,第 54—56 页。

② 在这一点上,佐藤将之的回顾性文章中的讨论几乎完全根据张涅这篇文章中的论述(Masayuki Sato, “Did Xunzi's Theory of Human Nature Provide the Foundation for the Political Thought of Han Fei?”, p. 151)。我们也看到,张涅的文章试图区分李斯和韩非子,论证前者是荀子的学生的证据比后者是荀子的学生的证据要有力,并且即使二人均为荀子的广义的学生,前者受荀子思想影响的证据也强于后者。他的这一论证可能与其之后的一篇文章试图论证的一个核心论点相关:李斯继承了与荀子礼治相关的法治思想,而韩非子思想核心是与法治不同的术治(张涅:《先秦的法治主义和术治主义》,《浙江社会科学》1999 年第 5 期,第 121 页)。尽管张涅的区分可能有此外在动机,但是他给出的史实与文字分析是有其自在的道理的。

③ 司马迁:《史记》,第 248 页。

④ 对本文第一节提到对《史记》记载可靠性的怀疑,有人会说,司马迁毕竟离他记载的时代更接近,掌握的材料更多,我们怀疑他,这是现代人的虚妄。我也对随意的疑古有保留,但同时我们确实有可能掌握一些不为司马迁掌握的材料(比如挖掘出来的考古材料)以及对历史理解的不同理论框架,因此有可能对一些历史事件有着比司马迁更可靠的了解。并且,《史记》记载了千年以上中华文明史的方方面面,而我们在某一点比司马迁有更多考察也不是不可想象。更重要的是,虽然提到了对《史记》可靠性的一般怀疑,但是本文至此的论证的一个重点恰恰是,哪怕从《史记》出发,我们都会看到司马迁对荀韩师生与师承关系是有所保留的。

更有趣和更重要的,是考察相关文本中体现出来的思想本身的相似与区别。在对这个问题的研究上,思想史上对师承问题的研究没有什么帮助。这是因为思想本身的类似与否是师承问题研究的一个重要前提,在判断思想是否类似之前,我们无法判断师承。并且,因为对师承的诸前提理解不清,思想史的研究有时还对思想本身是否类似的研究产生坏的影响,即用不可靠的师承论证(比如从师生关系直接跳到了师承关系)来支持思想类似的判断。但是我们看到,师生关系不同于师承关系,而师承关系需要思想类似的前提。这种师承关系论证的缺陷,即缺少了思想类似的论证而仅仅依赖师生关系,进而导致了一个循环论证,用师承关系论证思想类似,并同时用思想类似来论证师承,但其实哪一方本身的正确性都没有被充分和独立地论证过。

荀韩思想的类似和师承关系的论证,是这种循环论证的一个很好的例子。① 在历史中的荀韩之间的关联的资料极为有限的前提下,荀韩的所谓师承关系(其实至多是师生关系)被用来支持他们思想类似的判断,同时他们思想表面的类似又被用来支持他们的师承关系。为了防止这种循环论证,我们应该回到荀子和韩非子的思想本身。在没有其他更可靠的材料的情况下,所谓思想本身,指的是《荀子》和《韩非子》这两个文本。

荀韩的思想比较,是个大问题,可以触及他们思想的不同侧面。② 笔者在这篇文章里无意也无力否认二者之间在任何方面都没有相似和呼应的地方,而是集中考察二者对人性的观点之异同。之所以集中于这一点,是因为主流对荀韩师承关系的论述中,二者所谓的性恶论的类似是二者师承、思想类似的论断的最重要的聚焦点。可疑的师承论述被用来支持二者的人性论相似的观点,而二者人性论的相似,又是二者有师承关系的最重要的一个证据。并且,在二者人性论类似的前提下,荀子是性恶论者这个判断,就被用来定性韩非子的人性论。同时,韩非子的臭名昭著的对人性的黑暗态度,也被用来强化我们对荀子是性恶论者的认定。③

就二者的人性观念,在佐藤将之的那篇文章中,通过对“性”“情性”“天性”以及对人的一般描述的细致文本分析,他的一个核心论断是:韩非子的相关观念,跟其他流派的关联,比跟荀子更大一些。比如,就“情性”来讲,荀韩的用法并无关联。④ 人之趋利避害观念常常被当作荀子与韩非子有共享观念、有师承关系的论证的核心。但是,这一观念,在战国时期广为流传。荀子不是第一个提出这个说法的,并且韩非子认为要因顺这一人性的理解与其他流派、学者、著作的关联比跟荀子的关联都要大。⑤ 因

---

① 这也是上面提到的佐藤将之的文章的一个重要批评(Masayuki Sato, “Did Xunzi's Theory of Human Nature Provide the Foundation for the Political Thought of Han Fei?”, p. 148)。

② 张涅文章对荀韩之别的论证的核心,在于说荀子是礼治主义,韩非子是术治主义(张涅:《论韩非子与荀子无思想承传关系》,第 56—58 页)。笔者认为,这一概括,涵盖了太多相关思想,不一定准确(笔者本人就不同意韩非子是术治主义的说法),也可能遮掩了荀韩之间更细微的相似与不同。还有其他学者从不同层面指出荀韩之别。对此之文献综述,见 Masayuki Sato, “Did Xunzi's Theory of Human Nature Provide the Foundation for the Political Thought of Han Fei?”, p. 152。这些学者观点之间的不同,以及与本文所论述的同异,超出了本文可以处理的范围。

③ 有意思的是,日本学者金谷治论证荀子并不持性恶论,《性恶》篇是荀子后学所加,而他们的这一变动,是受到了韩非子的影响(周炽成:《荀韩人性论与社会历史哲学》,广州:中山大学出版社 2009 年版,第 18 页脚注 1)。

④ Masayuki Sato, “Did Xunzi's Theory of Human Nature Provide the Foundation for the Political Thought of Han Fei?”, pp. 158-159.

⑤ Masayuki Sato, “Did Xunzi's Theory of Human Nature Provide the Foundation for the Political Thought of Han Fei?”, pp. 162-164.

此,如果非要说韩非子的思想受到什么影响,不如说他受到比如田骈、慎到的影响更合理些。①

佐藤将之的文章关注于战国时代不同流派之间的思想关联,是他作为一个思想史学者的兴趣所在。但是,如前所论,这种以思想类似为基础的关联,不一定意味着真的影响。这一节的讨论让我们看到,对荀韩师承关系的讨论,扭曲了对二者思想本身的理解。因此,不如让我们抛开二者的师生或者师承关系,比较地考察一下《荀子》与《韩非子》文本里面展现出来的人性观念的异同。就生之谓性意义的人性方面,韩非子的观念比荀子要温和,也并不如荀子一样认为在没有礼教约束下社会冲突不可避免。对待人性的"阴暗"之处,韩非子侧重对化性起伪的否定上,这使得他的人性观念与荀子有了根本差别。

四、荀子的人性观念

对荀子人性观念的讨论,近百多年来,有很多深入和丰富的探讨。对此问题的充分考察与进一步阐发,远远超过这一小节乃至这篇文章所能处理的范围。并且,从下面对韩非子的讨论我们会看到,关于荀子人性论的很多争议,其实并不影响荀韩之间的比较。因此,在这一节中,我并不会对荀子人性观给出原创性的考察,而是概述一些有代表性的、表面上不相容的观点,展示这些观点的相通之处与共同底线,并以此为基础来比较荀子与韩非子人性论的异同。

对荀子人性观的通常理解,是他持性恶论,即《性恶》开篇所讲,"人之性恶,其善者伪也"。②近年来中国大陆学界,荀子是否持性恶论成了一个相对热门的话题,一种较有影响的不同理解乃是荀子所持的是性朴论。不过,根据佐藤将之对 20 世纪日本荀子研究的回顾,有日本学者更早地提出了对《性恶》篇的怀疑,以及荀子的人性观念乃是性朴的说法。但大陆学者基本没有指出、承认或者参考这些研究。比如,日本学者金谷治在 20 世纪 50 年代就已经怀疑《性恶》篇为荀子后学所作。③ 1974 年,儿玉六郎将金谷治对性恶说的怀疑推进了一步,并进而提出性朴说。④

就这些反对性恶论的学者的论证本身而言,笔者认为,他们最核心和最有力的反对是荀子所讲的性之不可事与化性起伪之间的矛盾。具体来讲,荀子在《性恶》篇指出,"凡性者,天之就也,不可学,不可事"。"事"一般解释为"做"或"人为"。但如果性不可人为,那《性恶》篇所讲的"圣人化性而起伪",又怎么可能呢?针对这一矛盾,这一派学者给出的解决是认为《性恶》篇非荀子所著。荀子自己的人性思想是性朴论,即他在《礼论》篇中所说的,"性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也"。⑤

谢晓东教授提出了荀子性危说的说法。⑥ 他指出,与朱熹的"人心惟危,道心惟微"类似的说法,在《荀子·解蔽》篇里就出现过。黄宗羲就是用"人心惟危"来解释荀子的所谓"性恶"的说法。据此,谢晓东干脆用性危说取代性恶说。他指出,比起性恶说,性危说的好处如下。第一,如果本性是恶,那么如

① Alejandro Bárcenas 撰文指出,韩非子对人性的理解受到他老师荀子的影响(Alejandro Bárcenas,"Xunzi and Han Fei on Human Nature")。诚然,如他指出的,比起其他法家,谈人性是韩非子的特色。但是如佐藤将之指出,这并不是荀子独特的观点,而韩非子可能更是受了其他思想的影响。Bárcenas 对荀韩人性类似的论证,基本上是在认定二者师承的前提下,比较随意的攀附的结果。

② 本文所引《荀子》,均根据楼宇烈:《荀子新注》,北京:中华书局 2018 年版。

③ 佐藤将之:《二十世纪日本荀子研究之回顾》,《"国立"政治大学哲学学报》2003 年第 11 期(12 月),第 46—49 页。

④ 佐藤将之:《二十世纪日本荀子研究之回顾》,《"国企"政治大学哲学学报》2003 年第 11 期(12 月),第 68 页。

⑤ 周炽成:《荀韩人性论与社会历史哲学》,第 2—34 页。对此种论证,笔者的疑问是,我们是否可以采取一个对文本"伤害"更小的处理,认为"不可事"是后代记录的错误,而据文义删改呢?并且,我们是否可能对"性"、对"事"、对"伪"等关键概念重新梳理,发现解决办法呢?比如,梁涛根据"不可事"解释为"不用事",即"弗学而能"的意思(梁涛:《荀子对"孟子"性善论的批判》,《中国哲学史》2013 年第 4 期,第 34 页)。研究荀子的邓小虎教授也向笔者指出,"事"与"化"的不同,可以让"不可事"与"可化"不矛盾。

⑥ 谢晓东:《性危说:荀子人性论新探》,《哲学研究》2015 年第 4 期,第 72—78 页。

何伪就成了个难题。这与上面的性朴论者的批评类似。第二,性恶说将恶归于本性,有替人摆脱道德责任的嫌疑。与此相对,性危说可以避免这一嫌疑。与韦政通和柯雄文以及告子的性无善无恶说相比甚或与性朴说相比,性危说虽然认为性本身无善无恶,但是它是有倾向的,不像这两种说法,否定或者忽视了这一倾向。

冯耀明教授坚持了性恶说,通过结合他人和自己的分析,特别是路德斌教授的一篇文章①,他也试图解决性恶说遇到的疑难。他不接受冯友兰和任继愈的说法,而认为性恶不是说人性本身是恶的,而是从人类行为的后果来说的。即荀子并非以性情与欲望本身为恶,而是对其随顺、放纵产生的争、乱、穷的后果是恶的。② 通过进一步对《荀子》文本的分析和相关文献(特别是郭店《老子》中“绝伪弃虑”一句)的分析,他将“伪”分成两个意思,一个是我们通常理解荀子所讲的通过积习达到的事功,另一个是常常被忽略的内在的思虑心能。前者是外在的,后者是内在的。内在的后者,为化性提供了可能。他虽未谈到,但这种解释其实也用来回应《性恶》篇中不可事的性如何被化的挑战。

这些对荀子人性论的不同观点,其实有一个共同之处,就是这些观点都认为荀子其实承认人是有善和恶两个方面的。它们的不同在于将善、恶是落实在人性、人心、或者人行(行为后果)上。与这种企图类似,梁涛提出了“性恶、心善”说。③而王中江则直接指出,人性、人心都是多面的。孟子、荀子在以某一方面为主的前提下,其实还用不同方式去设定其他层面。④在荀子,就是所谓的“言恶及善论”。他进一步指出,梁涛与更早的徐复观所提的性恶心善之说的问题在于,荀子对性的说法并不都是恶的,他对心的说法也不都是善的。

以上是对荀子人性论的不同理解的一个不全面的概述。从这几个有代表性的说法看,虽然有很多争议,但是对荀子人性观的理解,它们之间还是有足够多的共同认识的:

第一,荀子讲的性是普遍的,涵盖所有人的。

第二,根据荀子,在本然和普遍的倾向上,所有人都有好利恶害之心。比如,《性恶》篇中讲:“今人之性,生而有好利焉。顺是,故争夺生而辞让亡焉;生而有疾恶焉,顺是,故淫乱生而礼义文理亡焉。”即使我们可以怀疑《性恶》篇是否为荀子所作,在另外的地方,我们也可以见到相关表述。比如,在《荣辱》篇里,荀子也说:“好荣恶辱,好利恶害,是君子、小人之所同也”;“凡人有所一同:饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害,是人之所生而有之也,是无待而然者也”。

第三,不管这本身是不是算恶、叫不叫性恶,论者多会同意,荀子认为,在后果上,如刚刚引到的《性恶》的段落里所讲,如果我们顺从它,没有任何刻意的控制,那么我们的社会,必然会进入争、乱、穷的状态。如《礼论》篇里所说的:“人生而有欲,欲而不得,则不能无求。求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。”在《王制》与《富国》篇里,有一段几乎相同的说法,即,人“生不能无群,群而无分则争,争则乱”,乱则弱、则穷,与《礼论》篇的说法紧紧呼应。

第四,因为上述的倾向,化性就成了重要的,而用以化性去乱的,是人为,是圣人制定的礼乐,是“善群”的君之引导。在《礼论》篇所引的段落之后,荀子指出:“先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求。使欲必不穷于物,物必不屈于欲。两者相持而长,是礼之所起也”。在《乐论》篇中,荀子指出,“不为道”的乐就“不能无乱。先王恶其乱也,制雅颂之声以导之”,让其声、文、曲足以“感动人之善心”。

---

① 路德斌:《荀子人性论之形上学义蕴——荀、孟人性论关系之我见》,《中国哲学史》2003 年第 4 期,第 34—42 页。

② 冯耀明:《荀子人性论新诠:附〈荣辱〉篇 23 字衍之纠谬》,《“国立”政治大学学报》2005 年第 14 期(7 月),第 171—173 页。

③ 梁涛:《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》,《哲学研究》2015 年第 5 期,第 71—80 页。

④ 王中江:《心性论的多元性与孟、荀“心性论”描述的非单一性》,《船山学刊》2019 年第 4 期,第 1—6 页。

第五,荀子在个别地方似乎承认人有义、甚至有“爱其类”之心,但这些都不足以自行导致人类社会的和谐,还有待于圣人与君子的礼乐引导。在《王制》篇里,荀子说“有气、有生、有知且有义”,而义是禽兽所没有的。义是“分何以能行”的基础。但是,从这段后面的说法看,这种人皆有之的义,并不能自动保证人群有分而无争,这还要依赖“善群”的君之引导。在《礼论》篇里,荀子甚至讲人与人之间的关爱之心:“凡生乎天地之间者,有血气之属必有知,有知之属莫不爱其类”。但《礼论》篇的开篇,恰恰是我们上面引的那段,讲人的欲求在没有度量分界的情况下会争、会乱。也就是说,虽然这里荀子似乎承认人性有关爱他人的一面,但是如果没有类似礼这样的外在约束,人普遍具有的趋利避害的倾向,是必定要导致争和乱的。

总之,虽然荀子似乎讲人也有义、有善心、有“爱其类”之心,但是它们都不足以自行让人类进入和平状态。与此相反,倒是人的好利恶害,在不加规管的情况下会让人类进入争和乱的状态。因此,圣人与君子通过礼乐的引导作用就变得根本了,在这种引导下,人是可以进入和谐的状态的。不管我们把上述的人性观叫什么,对具体的“事”“化”如何理解,我们这里所描述的荀子人性观,应该是对荀子人性学说到底为何的争论各方所共同接受的。下面我会展示,韩非子的人性观,与这里所描述的、共识下的荀子的人性观,则大相径庭。

五、与荀子对比下的韩非子的人性观

对韩非子的人性观以及一些相关讨论,笔者在其他地方已经做过。① 因此,这一节不再对这些问题展开细致与全面的考察,而是以上述荀子人性观为背景,强调韩非子的人性观与之不同的地方。

像前面提到的,主流的观点是把荀子和韩非子的人性观都归结为性恶,并与荀韩的师承关系形成循环论证。在上一节我们看到,虽然对荀子是否持性恶论有争议,但是荀子承认人有趋利避害的根本欲望,这是不同的学者大致同意的。与此对照,从表面上看,韩非子确实也有这种观念(虽然在第三节里,我们看到,韩非子的这种观念不一定非要来自于荀子)。比如,“凡治天下,必因人情。人情者,有好恶,故赏罚可用;赏罚可用,则禁令可立而治道具矣”(《韩非子·八经》)。②在其他地方,韩非子更是明确指出,好恶的对象就是“利禄”和“刑罚”或者利害(《韩非子》“制分”章与“奸劫弑臣”章)。

我们要注意到,韩非子这里说的是“人情”,即人的情实或事实之状态。持所谓性善说的孟子,恐怕也不会否定在事实层面人有趋利避害的倾向。只不过他会说,这是人与禽兽共享的特性。而人之所以为人,是因为有善性,或者以恻隐之心为代表的四端。这是孟子的独特性所在。韩非子确实并不关心在这种意义上的人兽之别。但是,韩非子似乎也可以承认作为仁之端的恻隐之心的存在。在《韩非子·外储说左下》记录的一个故事中,子皋先是在法律之内试图从轻处理一个罪犯,而在最后不得不定刑为断足的时候,又面露不悦。被断脚的人后来回忆这一段时,他解释说,这不是子皋偏向他,而是“天性仁心固然也”。在《韩非子·解老》中,韩非子在解释《老子》时候指出:“仁者,谓其中心欣然爱人也。其喜人之有福,而恶人之有祸也。生心之所不能已也,非求其报也。”如果说这种对仁心的承认或是别人的说法,或是在解释《老子》,那么,在《五蠹》篇里,韩非子自己指出,“穰岁之秋,疏客必食”。在丰收之年的秋天,即物质丰富的时候,人可以善待陌生人。当然,这不是很强的人性善的说法。但毕竟在丰年我们依然可以恶待疏客。因此,韩非子的人性观里面,有性善的一面。即使这种性善没有孟子所承认的那么强,但是对已经承认某种性善的韩非子来讲,承认孟子式的性善并不那么难,只是从五十步到百步

① 参见白彤东:《韩非子对古今之变的论说》,《复旦学报》2020 年第 5 期,第 47—56 页;白彤东:《韩非子对儒家批评之重构》,《中国哲学史》2020 年第 6 期,第 48—55 页;白彤东:《韩非人性说探微》,《哲学研究》2021 年第 4 期,第 56—66 页。

② 本文所引《韩非子》均根据陈奇猷:《韩非子新校注》。

而已。孟子讲的“乍见孺子落井”的时候,人“皆有怵惕恻隐之心”(《孟子·公孙丑上》),确实也很难反驳。①并且,最重要的是,如我们下面会看到,承认孟子式的性善,对韩非子的人性论与建基于其上的政治体系没什么重大影响。我们甚至可以说,承认孟子式的性善,反而可以加强韩非子对以性善为基础而追求天下大治的孟子学说的批评。

因为对人的善性的承认,所以韩非子会指出,在上古物质相对丰富(“人民少而财有余”)的时候,“故民不争。是以厚赏不行,重罚不用而民自治”。当然,有人可以说,虽然不用厚赏重罚,但可能还是需要有礼教和其他政治安排。但是,韩非子从来没有指出有额外安排的需要,而是直接说“民自治”。与此相对,荀子讲到的人的义、人的善心比韩非子上面承认的“疏客必食”要弱。更重要的是,荀子明确指出,在任何情况下,如果没有外在力量干预,我们的趋利避害之心会起主导作用,因而最终会导致争、乱、弱、穷的状态。因此,在看似共享的趋利避害的下面,荀韩对人性理解有着明确的不同。韩非子这里对人性的理解,倒是与《老子》中隐含的观点更接近。在《老子》第八十章中,在小国寡民的状态下,人民可以自发地相安无事。也就是说,在某种条件下,《老子》和韩非子似乎都认为,人的欲望、人的趋利避害之心不一定就会导致争夺。但荀子明确否认这种有条件的自发的和谐社会的可能。因此,在这一点上,荀子对人性或者人情的理解,要比韩非子更“恶”、更“危”些。

但是,韩非子对人性理解的另外一个关键之处,是这种天生的善性,哪怕是乍见孺子落井的怵惕恻隐之心,在物质相对匮乏的时候,会被压制,不起作用。与此相对,虽然如前面引文展示的,趋利心在物质丰富的时候,不起什么作用,但避害心应该仍然起作用。而在物质相对匮乏的时候,趋利与避害心都会起作用。比如,前面所引的“穰岁之秋,疏客必食”的前半句是“饥岁之春,幼弟不饟”(《韩非子·五蠹》)。荒年的春天,去年秋季的一点收获也消耗殆尽,新的作物还没有长出来,也就是物质匮乏的极点。在这种条件下,不用说对陌生人或者落井的孺子的关切,就是对自己的小弟弟的关爱,都要飞到九霄云外去了,而我们只会顾及自己的温饱(利害)。我们对待亲人和陌生人的这种差别,“非疏骨肉爱过客也,多少之心异也”(《韩非子·五蠹》)。

不幸的是,韩非子所生活的“今天”,恰恰是物质匮乏的时代。其原因,根据韩非子,是在人口自然增长而资源总量基本不变的条件下,“人民众而货财寡,事力劳而供养薄,故民争,虽倍赏累罚而不免于乱”(《韩非子·五蠹》)。这种图景,倒是与荀子描述的没有外在规管和引导就会争和乱的描述一致。如何应对这样的状况?我们在前面《韩非子·八经》的引文看到,韩非子指出,治理天下,要因人情。这里的“因”,与黄老传统呼应,是因顺的概念。即不要试图人为地改变人的情实,而是要顺其自然。在物质相对匮乏的情况下,人性本有的善不再能自然而然地防止争与乱,那么这时候所能因顺的,是人的趋利避害心。因顺的方式,就是利用这种趋利避害心,通过赏罚,引导人民做国家希望他们做的事情,如此“则禁令可立而治道具矣”(《韩非子·八经》)。

与此相对,我们在上一节看到,荀子在承认人在无规管的“自然状态”下必然会争、会乱的前提下(我们已经看到,韩非子否定这一“必然”),他所期望的,是化性起伪。因为对荀子来讲,这种善并非天性自然,所以“伪”必然是逆自然的人为。这与韩非子的因顺截然相反。并且,荀子讲人为,预设了人为地改造我们的道德是可能的、必要的、且对止乱是有效的。在《韩非子·五蠹》等篇中,韩非子进而指出,儒家式的道德培养,远不如严刑峻法在止乱上有效。比如,对一个不才之子,“以父母之爱,乡人之行,师长之智,三美加焉而终不动,其胫毛不改”。但当“州部之吏,操官兵、推公法而求索奸人,然后恐惧,变其节,易其行矣”(《韩非子·五蠹》)。并且,儒家的家庭培养,与国家需要的良民,往往相对立。即“君之直臣,父之暴子”;“父之孝子,君之背臣”(《韩非子·五蠹》)。因此,韩非子明确否定了儒家道德培养的有效性和必要性。这又是与荀子的根本差别。

总之,虽然都承认人有天生的趋利避害心,但与荀子不同,韩非子承认人有朴素的善心,或者至少他

---

① 本书所引《孟子》,均据杨伯峻:《孟子译注》(北京:中华书局 1960 年版)。

所承认的人所具有的善心明显要比荀子所承认的更善些。这种更善表现在,韩非子承认在物质丰富的条件下,人民可以不经外在规管而自治,而荀子否认这一点。但韩非子认为,在物质匮乏的情况下,利害的考虑就会压制这种善心,在没有强力规管的情况下,导致争和乱的状态。但即使就这种有条件的类似来讲,荀子寄希望于人为地改变人性,而韩非子强调要因顺在物质匮乏时候还有效的趋利避害心。他还进而否认了儒家式的道德培养的有效性和必要性。在这些方面,韩非子与荀子的不同是明显的。在与荀子的这两点关键不同上,即在对某种条件下人类可以自发地和平相处上,在因顺人情上,韩非子倒是与《老子》或黄老传统更接近些。

综合本文的论证,我们看到,荀韩师承说的前提之一,即二者紧密的师生关系,至少是有可疑之处的。其另一个前提,即思想的相似,问题则更多。至少在人性论上,虽然二者都有关于人趋利避害的观念,但这是对人性的一种常识性判断,也是战国时期流行的观念,所以韩非子并不一定是受荀子影响。更重要的是,荀、韩的人性观有几处重大不同。在这些不同的方面,韩非子倒是与黄老更接近。如果非说师承,那么说韩非子师承黄老,恐怕更有道理。这样一个极端可疑的荀韩师承关系①,除了导致对荀、韩思想的误解与对二者关系的循环论证之外,似乎没有什么作用,因此应该被彻底抛弃。②

Did Hanfeizi Inherit Xunzi's Theory of the Badness of Human Nature?
——A Case Study of Intellectual Lineage

Bai Tongdong

(*School of Philosophy*, *Fudan University*, *Shanghai* 200433, *China*)

Abstract: It is commonly argued that, given the master-disciple relation between Xunzi and Hanfeizi, they naturally share the view of human nature that human beings are born to be bad. In this paper, I will argue that in terms of intellectual history, the evidence for the master-disciple relation between the two is not adequate. More importantly, this relation is different from the relation of intellectual lineage, and the latter needs to presuppose the similarities of thought between the alleged master and the disciple. The aforementioned common view actually commits the mistake of circular argument between intellectual lineage and similarities of thought. On the theory of human nature, although there are debates about how to characterize Xunzi's view, it is commonly agreed that Xunzi believed that human beings in their "natural state" would inevitably quarrel and fight with each other. This is why we need to use moral cultivation, led by the sages, to eliminate the disorder. In contrast, Hanfeizi actually acknowledged the innocence and even the goodness of human beings, and this goodness is sufficient for the existence of order under certain circumstances. These ideas are clearly different from Xunzi's, and are in line with the *Laozi*. But Hanfeizi also argued that this inborn goodness is too fragile to resist the challenge of material scarcity. Facing disorder under scarcity, Hanfeizi rejected the effectiveness and necessity of moral cultivation, which was advocated by early Confucians, Xunzi included, as a response to disorder. Instead, he argued that we should *follow* the fact of human affairs, a view in line with the so-called Huang-Lao school. Therefore, in terms of theory of human nature, Hanfeizi is close to Huang-Lao, and is sharply different from Xunzi.

Key words: Xunzi; Hanfeizi; the inborn badness of human nature; intellectual lineage vs. the master-pupil relation

(责任编辑　郑　园)

① 这种师承关系的说法本身的历史形成和演变,是一个有趣的和有待考察的思想史话题。

② 在一些地方(见《韩非子·奸劫弑臣》与《韩非子·说疑》中谈到伯夷、叔齐的段落),韩非子似乎承认有超越利害之人的存在。也就是说,对韩非子来讲,趋利避害心并非是普遍的人性。这可以说是对韩非子的人性观的一个小小的修正,也与荀子的趋利避害心的普遍性不同。